

GY. SZÉKELY

ERASMUS UND DIE REFORMATION

Das Verhältnis des Erasmus zur Reformation gab bereits zu so vielen Diskussionen Anlaß, man hat es schon von so vielen Seiten beleuchtet, daß es eher eine monographische Analyse benötigen würde, als daß es für ein Thema einer Gedenktagung geeignet ist. Der Lebensweg des hervorragenden Humanisten weist nämlich so viel Stationen auf, daß man ihn immer anderen Richtungen der Reformation gegenüberstellen muß. In vieler Hinsicht muß man seine Person in ihrem subjektiven Verhältnis zur Reformation und seine Werke in ihrem objektiven Verhältnis zur Reformation unterscheiden. Es wäre zu analysieren, welche direkte und indirekte Wirkung er selbst oder über die Schar seiner Schüler und Kampfgefährten ausübte. Man müßte untersuchen, welche über ihn hinauswuchsen und warum, aber auch, worin diese hinter ihm zurückblieben. Es gälte seine philologischen und philosophischen Werke — im Wissen darum, daß es sich bei ihnen um die zusammengehörige Einheit eines einzigen Lebenswerkes handelt — voneinander zu trennen und ihre Wirksamkeit, ihr Geeignetsein als Grundlage für ein Weiterschreiten und ihren zur Diskussion anregenden Anspruch zu prüfen: Dies alles bliebe jedoch nur ein Teil der im Titel enthaltenen Aufgabe. Weil Erasmus zweifellos ein Vorgänger, in bestimmten Fragen ein Waffengefährte der Reformation¹ ist, andererseits aber auch über sie hinausweist, und es gab Fragen, in denen er Kritik an den gegebenen Reformationen oder an einzelne Reformatoren übte. Aus dieser Situation erklären sich auch — und erscheinen nicht als unterste Haarspaltereien — die in der Literatur das Verhältnis von Humanismus und Reformation analysierenden und manchmal übermäßig auseinandergehenden Auffassungen.

Weil es neuerdings vorkommt, daß man Erasmus' und Machiavellis als engelhaft bzw. teuflisch verfälschte Ethike einander gegenüberstellt, ist es notwendig, unsere Aufmerksamkeit auch auf das Verhältnis von Erasmus und Italien auszudehnen. Wenn Erasmus, der sich von seinem Heimatland mehr und mehr lösende Humanist, der sich doch woanders nicht entgeltig niederlassen konnte, auch nicht durch die materiellen und Machtinteressen des einen oder anderen Landes oder durch die Frage der

päpstlichen Söldnerschaft — welche wichtige Faktoren in Deutschland, den Niederlanden, in England bzw. in der Schweiz darstellten — in die Reformation getrieben werden konnte, so bedeutet das doch keinesfalls, daß er nicht die tiefen Ursachen in der Kirche erkannte. Gerade darin läßt er sich neben Machiavelli stellen, aber gleichzeitig zeigt dies auch, daß im Kampf gegen die päpstliche Macht nicht die Reformation der allgemeine Weg war. Es ist wahr, nur in Machiavellis Formulierung ist das Papsttum als Hindernis der Einheit Italiens, als Grund für die Unordnung zu finden, aber schon Erasmus sah voll Bestürzung in Julius II., der 1506 in voller Rüstung in Bologna einzog und dort seinen Triumph feierte, den Typus des kriegerischen Papstes. In seiner 1513 geschriebenen Arbeit mit dem Titel *«Julius exclusus e coelis»* entlarvt Erasmus den allgemeinen Charakter des Papsttums in jener Epoche: «jetzt ist es Herrschaft und Willkür». Erasmus spricht es schon offen aus, daß die Kirche auf Blut aufgebaut wurde, sich durch Blut entwickelte und die Päpste Tag für Tag mit der Waffe handeln. Die Päpste beginnen ständig Krieg, obwohl der Krieg eher zu den wilden Tieren als zu den Menschen paßt. Es ist kein Zufall, daß der Julius-Dialog zuerst in Basel in Druck erschien, wahrscheinlich 1518². Aber mit seinen italienischen Eindrücken hängt auch das «Lob der Torheit» zusammen, das eine noch größere Wirkung erzielte und im Laufe der Reise von Italien nach England von ihm konzipiert und dann in dem Heim seines Freundes Thomas Morus, in London, in ein bis zwei Tagen niedergeschrieben wurde (1509). Der schnelle Erfolg, die vielen Ausgaben des weder die Geistlichkeit noch den Papst schonenden Büchleins bedeutet freilich nicht nur den Beitrag Erasmus' zur Vorreformation, sondern kennzeichnet auch die Bedürfnisse der Gesellschaft, und die Wandlung des Lesepublikums³.

Da aber Erasmus nicht gleichbedeutend mit der Reformation ist, und er bedeutet nicht genau dasselbe, war sein Verhältnis zum Katholizismus das Objekt vieler Untersuchungen. Was ist jedoch zur Zeit des Erasmus unter dem Katholizismus zu verstehen? Dieser erstreckt sich nämlich vom äußerlich glänzenden Rom der Renaissance-Päpste und vom auseinanderfallenden Italien über den Versuch des Zusammenschmiedens von Humanismus und Christentum, eingeschlossen auch die Annahme einer erasmischen Richtung (die Analyse derselben wäre bei uns besonders wichtig, aber 'erasmisch' bedeutete eine Richtung auch in Spanien, nicht nur in humanistischer, sondern auch in kirchlicher Beurteilung, waren verdächtig bis zum Bruch Luthers und Erasmus' wegen des Streites um den freien Willen)⁴, über die vielen verschiedenen Strömungen des Tridentiner Konzils bis zur eindeutigen Gegenreformation. Ohne Reformation gelang es Franz I., ein Konkordat mit Papst Leo X. zu schließen, was der französischen Krone für Jahrhunderte das Einsetzungsrecht in Bistümer und Abteien sicherte. Das Konkordat von 1516 erschloß dem König auch die Möglichkeit dazu, daß er, indem er den Respekt vor den kirchlichen Privilegien außer Acht ließ, regelmäßig «freiwillige Geschenke» als Steuer für die kirchlichen Besitztümer einnahm. Diese Situation bestimmte am Vorabend der deutschen Reforma-

tion die Haltung der französischen Herrscherkreise nicht nur gegenüber der Reformation, sondern dem Evangelismus, der die Rolle der Vorreformation einnahm, und auch gegenüber dem erasmischen Humanismus. All das wurde in einen Topf geworfen als Lager der zu Neuerern und Auführern gestempelten Anhänger der Reformation. Berquin, der französische Übersetzer der Schriften von Erasmus, wurde 1529 in Paris als Ketzer verurteilt und endete auf dem Scheiterhaufen⁵.

Aber auch noch über die äußerst schwierige Wahl der Charakteristischen zwischen diesen Tendenzen hinaus ist die Frage kompliziert. Denn die Gegenreformation, in der für sie bezeichnenden jesuitischen Form, nahm im Interesse der Festigung ihrer Macht und der Dogmatik zweifellos wenigstens in methodischen und Bildungsfragen einige Änderungen an. Deshalb können wir, schon von den Zeitgenossen angefangen bis zur heutigen Literatur so viel einander widersprechende Meinungen lesen. Von Seiten der Reformation halten ihn viele für einen Vorläufer, aber sie grenzen sich auch von dieser gewaltigen Persönlichkeit des Humanismus ab. Von Seiten des Katholizismus stoßen – von den damaligen spanischen und niederländischen Dominikanerorden angefangen – viele Erasmus oder wenigstens sein Werk (welches in das Verzeichnis der vom Papst verbotenen Bücher aufgenommen wurde) aus der Kirche aus⁶, einige aber berufen sich betont auf seine sich von der Reformation abgrenzende Haltung und stellen ihn als einen der Vorbereiter der Gegenreformation hin. Tatsache ist es, daß, als das *«Enchiridion militis Christiani»* 1518 als *«Enchiridion del Caballero Christiano»* in Alcalá de Henares erschien, diese wenigen mutigen Menschen in Verdacht kamen. Auf Grund des Erfolgs dieser Arbeit wurde sofort Erasmus von den spanischen Dominikanern zum Ketzer gestempelt. Aber Ignaz von Loyola las die Schrift, und obwohl er sie in die Ecke warf, geriet er unter ihren Einfluß und gab seiner Gesellschaft nach dem Werk des Erasmus den Namen *Militia Christi*⁷. Zur Mode unserer Zeit sind wir noch nicht gelangt. Der in vielen Ländern herumgekommene, schreibende und publizierende Gelehrte gab selbst eine gut zitierbare Erklärung für jene Nachwelt ab, in der Befürworter der Gleichgültigkeit gegenüber der Entwicklung der einzelnen Nationen, ja sogar Literaten zum Lobe des Kosmopolitismus vorkommen. Als ihn Zwingli zum Besuch in Zürich einlud und ihn bat, die Freiheit der Stadt in Anspruch zu nehmen, antwortete Erasmus im September 1522, daß er eher wünschte ein Bürger der Welt zu sein, zusammen mit allen anderen oder lieber für jeden fremd⁸. Der gegen die Rückständigkeit und Unwissenheit der Kirche scharf polemisierende, aber auch an den Grenzen und dogmatischen Elemente der Reformation offen rüttelnde und nicht zuletzt die Massenbewegungen verurteilende Erasmus wurde zu einer ziemlich bestimmt umrissenen Zentralgestalt bei jenen Essayschreibern des Auftretens der Kompromißrichtung, der dritten Kraft im 16. Jahrhundert⁹.

Welcher der Ansichten sollen wir glauben? Oder warum sollen wir weder der Vorstellung von Erasmus, dem Reformator, noch der von dem den Kaiser unterstützenden Reformkatholiken, oder der intellektuellen

Formel vom kosmopolitischen Kompromißler glauben? Darauf gibt sein Lebenslauf selbst, die Umgebung und Funktion seiner Werke und die Nachwelt Antwort. So läßt sich Erasmus in Wirklichkeit als das Kind seiner Zeit darstellen, mit seinem tiefen Wissen in Dingen der Kirche und der Wissenschaft und als nur oberflächlicher Kenner der Gesellschaft, eine sich über die Modeströmungen der Epoche erhebende, aber in den aktuellen gesellschaftlichen Kämpfen nicht am würdigsten Stellung nehmende Persönlichkeit. 1523 wurden in einer Arbeit Huttens Erasmus und Hutten in je einem Medaillon noch so dargestellt, daß ihre Gesichter einander zugewendet waren. Aber in Wirklichkeit rückte Erasmus von dem deutschen Humanisten ab und beeilte sich, den gescheiterten Ritteranführer in einem Brief an Pirckheimer mit abwertenden Bezeichnungen zu überhäufen (1523). Er wußte, daß Zwingli ihn heimlich in Zürich verbarg, auch das deckte er auf. Den Sturz des deutschen Bauernkrieges bestätigte er in einem Brief an den päpstlichen Legaten Franz Chiericati vom 1. April 1526. «Der Bauernaufstand wurde fast bezwungen, aber mit Gewalt, die Gefährlichkeit der Krankheit verlangte es. Natürlich denkt diese Pest daran, wieder auszubrechen. Aber ich glaube, man trägt Sorge dafür, daß man den nach Neuerungen Trachtenden keine völlige Freiheit gewährt.» 1528 wurden die Baseler Schmiede und Zimmerleute wegen der Bilderstürmerei von ihm verurteilt. Selbst seine Äußerung im Zusammenhang mit dem Tod der Schweizer Führer der radikalen bürgerlichen Reformation trägt nicht den Charakter der Rührung. Als 1531 Zwingli im Gefecht bei Kappel fiel, und dem Tod des Züricher Pfarrers bald darauf der des Baseler Oecolampad folgte, verheimlichte er nicht, daß er dadurch von einer großen Angst befreit wurde. Er schrieb, der Tod dieser beiden Führer sei gut, weil, wenn ihnen das Siegesglück hold gewesen wäre, es den Erasmanern Schaden gebracht hätte.¹⁰ Diese Äußerungen zeigen nicht gerade, daß Erasmus in den gesellschaftlichen Kämpfen seiner Zeit einen Kompromißstandpunkt eingenommen hätte, sondern eher, daß – und damit bestätigt er eine historische Gesetzmäßigkeit – im Hinblick auf die Klassenfronten selbst die größte Persönlichkeit einer eindeutigen Stellungnahme nicht ausweichen kann. Der Beweis für seine Größe ist, daß das Licht seines gesamten Lebenswerkes den Schatten überstrahlt. Er wollte keinen Platz zwischen den Fronten einnehmen, sondern er nahm Stellung, und wies trotzdem in die Zukunft, er wollte nicht irgendeinen unter den Gegnern durch seinen Anschluß bestärken, sondern indem er sich zurückhielt, arbeitete er an der Begegnung auf einer höheren Ebene. So war er gleichzeitig unzeitgemäß, irrational und ein Vorläufer des erst später reifenden Toleranzgedankens¹¹.

Währenddessen aber wirkte er durch seine philologische Tätigkeit und auch hier widersprüchlich: der Meister und Kämpfer für die klassischen Sprachen gab die Grundlage und Anregung zur Herausbildung der Nationalsprachen und zur historischen Betrachtung der Texte. Selbst Luther übergang nicht die lateinische Übersetzung des Erasmus in seinem Werk, der Septemberbibel.¹² Weder das eine noch das andere Lager konnte ihn für sich gewinnen, das war seine Tugend, aber er wandte sich auch

gegen die großen gesellschaftlichen Kämpfe seiner Zeit, und darin zeigt sich zweifellos seine Begrenztheit. Der Beweis seiner Größe und der vielseitigen Wirkung seines Schaffens in seiner Zeit und gleichzeitig ein Zeichen der komplizierten Klassenfronten — und ideologischen Kämpfe ist, daß — als die feudalisierten und großbürgerlichen Richtungen der Reformation, als die durch ihre Übereinstimmung mit der katholischen Reaktion eindeutig gewordene Gegenreformation geworden waren, mit Erasmus brachen — die radikaleren reformatorischen Richtungen und die durch sie verkörpertten gesellschaftlichen Kräfte, die gegen diese ideologische Verbindung und ihre kirchlichen Organisationen kämpften, aus dem Erasmus-Erbe die auf die schon nahe geglaubte Zukunft weisenden kristallklaren und glänzenden Elemente herausfiltrierten, die ihnen in der Dunkelheit leuchteten. Auch das gehört noch zu Erasmus' Verhältnis zur Reformation.

Das Erbe taucht in unterschiedliche gesellschaftliche Kräfte tretenden Kreisen auf, folglich in immer anderem gesellschaftlichen Sinne. Wenn es auch nicht sicher ist, daß er die Werke des Erasmus gelesen hat, gründlich kannte ihre Lehren Wilhelm von Oranien, der seine erasmischen Ideale nie aufgab. Damit hing auch sein Bemühen um die kirchliche Union und sein tolerantes Streben nach Frieden und Gleichheit der Religionen, Kirchen zusammen. Noch Jahrzehnte später blieb ein guter Teil des holländischen städtischen Patriziats auf der Linie des Erasmus, bewahrte die humanistische Tradition und war in dogmatischer Hinsicht zeitweise indifferent, aber auf alle Fälle weitherzig. Auch an den östlichen Grenzen der Reformation lebte der Einfluß des Erasmus. Sein Lieblingsschüler, der seine Bibliothek erwarb, Johannes a Lasco (Łaski), kämpfte im Polen der Gegenreformation für die Vereinheitlichung der reformatorischen Richtungen, was ganz und gar dem erasmischen Geist entsprach¹³. Den Erasmus, in seinem humanistischen, kirchenreformationsansprüchlichen und toleranten Sinne vertrat in Italien, Ungarn, Polen und Schlesien András Dudith. Die Lehren des Erasmus lebten in Pécs, im Kreise der Unitarier. Den Geist der Toleranz beweist — auch wenn es wahr ist, daß sie sich durch die Türkenwelt nahegekommen waren — daß auch Katholiken die Unitarier 1588 in ihrem Disput mit den Calvinisten unterstützten. György Válaszúti, der von Kolozsvár nach Pécs gekommene unitarische Pfarrer, überraschte seine Diskussionspartner auch dadurch, daß er Erasmus' Ansehen über die Bibel erhob: «... blick auf Erasmus, und du kannst sie (die Bibel) verstehen!» «... auch Erasmus legt Zeugnis dafür ab.»¹⁴ All das ist natürlich schon eine Weiterentwicklung der damaligen Funktion von Erasmus' Lehre. Die Tatsache jedoch besteht, daß Erasmus schon in der Zeit um 1528 solche Ansichten vertrat, welche der Nachwelt mehr sagen können, als sie in den durch die Reformation und die Gesellschaft gegebenen Kämpfen bedeuteten.

Als der große Humanist erklärte, daß «Christus überall lebt; die Frömmigkeit unter jedem Mantel verborgen sein kann, wenn nur die Gesinnung nicht fehlt» — weist er auch den Armen eine Rolle in der weiteren Entwicklung zu. Erasmus hielt zwar in Basel nur Umschau, aber er

sah sich genau um. Neben den Katholiken bemerkte er die Lutheraner im Besitze einiger Kirchen, die zur Mehrheit gelangten Sakramentarier, — aber er erblickte auch die bei den anderen reformatorischen Parteien verhaßten Anabaptisten, die noch nicht einmal über eine Kirche verfügten. Erasmus, der sich wegen ihres starren Dogmatismus nicht auf die Seite von Luthers oder Zwinglis Richtung stellte, sah, wie es scheint, mit einer gewissen Sympathie auf die Anabaptisten, und fühlte sich in der Tiefe seiner Seele mit ihnen verwandt. Die Bedeutung dessen war umso größer, weil er die Lehre der Erwachsenentaufe verwarf und sich vor den von ihm als anarchisch beurteilten Elementen ihrer Soziallehre verschloß. Ein anderer hierher gehörender Zug ist das Verhältnis des Erasmus zur Bilderstürmerei. In einem an Pirckheimer gerichteten Brief beschrieb er, was er — heimlich aus dem Fenster schauend — von der Massenbewegung erfassen konnte. Er betrat nicht die reformierten Kirchen, aber er beobachtete den grimmigen, wilden Gesichtsausdruck der herauskommenden Menschen. Er befürchtete, daß auf die Herrschaft der Pharisäer, die der Heiden folgen wird. In Verbindung mit dieser Frage betonte er auch mehrmals den Wert der Kunstwerke. Es ist also völlig klar, daß ihn dazu nicht die Angst um die Vollkommenheit der Vergangenheit und nicht das Sich-Verschließen vor der Zukunft bewegte. Aber er konnte die Zukunft in den beschränkten Elementen des Neuen nicht erblicken. So wagte er zu einer solchen, eines Humanisten würdigen Formulierung zu gelangen, die wirklich in die Richtung der Toleranz weist: «Bilder zu zerstören ist ein unvernünftiges Ding, wer ohne sie sein kann, mag es tun, aber er soll jene nicht stören, denen die Bilder wertvoll sind.»¹⁵

¹ J. Huizinga: Erasmus. Basel 1941. 198—199, 202; R. Morghen: Profilo storico della civiltà europea. Firenze 1955. 256; F. C. Church: I riformatori italiani. I. Verona 1967. 36; Auf den Lebenswegen Martin Luthers (hrsg. von M. A. Kleeberg und G. Lemme.) Berlin 1967. 147, 153—154.

² G. v. Schwarzenfeld: Karl V. Abnherr Europas. München o. J. 46—48, 69; J. Lindeboom: Erasmus. Wiesbaden 1956. 4, 9; N. Rodolico: Storia degli Italiani. Firenze 1954. 74, 183; R. Morghen: a. W. 279; I. Borzsák: Az antikvitás XVI. századi képe. Budapest 1960. 472 f.; D. Hay: Introduction. (in: The Renaissance 1493—1520. Ed. by G. R. Potter. Cambridge 1957.) 11; A. D. Epstein: Irodalomtudományi Értesítő 1953. Febr. 125; J. Huizinga: a. W. 101 f.

³ J. Lindeboom: a. W. 8; M. Mann Phillips: Erasmus and the Northern Renaissance. London 1949. XIX.

⁴ G. v. Schwarzenfeld: a. W. 44, 139—143, 181, 186; J. Lindeboom: a. W. 10; L. v. Muralt: Die Reformation (Übergang zur Moderne — Historia Mundi VII. Bern 1957) 67; Auf den Lebenswegen Martin Luthers 147; vgl. K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. (In: K. Marx — F. Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften. Berlin 1953.) 20—21.

⁵ I. Müller: Von der Völkerwanderung bis zur Entdeckung Amerikas (= Benzigers Illustrierte Weltgeschichte. II.) Einsiedeln — Zürich — Köln 1951. 210; I. Hajnal: Az újkor története. Budapest o. J. 51; G. von Schwarzenfeld: a. W. 144.

⁶ G. v. Schwarzenfeld: a. W. 47, 143, 145, 171; J. Lindeboom: a. W. 9—10, 14; H. Wehberg: Hugo Grotius. Wiesbaden 1956. 46.

⁷ G. v. Schwarzenfeld: a. W. 45—47, 372;

⁸ M. Mann Phillips: a. W. XVIII; J. Huizinga: a. W. 149.

⁹ G. v. Schwarzenfeld: a. W. 138–140, 144, 300–301, 305; J. Lindeboom: a. W. 14, 16, 20; M. Mann Phillips: a. W. 186.

¹⁰ O. Thulin (hrsg. von...): Reformation in Europa. Leipzig 1967. 50; R. Sellheim – F. Wolff – J. Kauczor: Lateinisches Lesebuch. Berlin 1953. 232–233; Erasmus von Rotterdam: Briefe (hrsg. von W. Köhler – A. Flitner.) Bremen 1956. 370; M. Mann Phillips: a. W. 212; M. Steinmetz: Zu einigen Problemen der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland (Lehre, Forschung, Praxis) 1963. 234; J. Huizinga: a. W. 216; Ö. Noszkay: Oláh Miklós levelezésének művelődéstörténeti vonatkozásai. Érsekújvár 1903. 37.

¹¹ J. Lindeboom: a. W. 15, 19–20; G. v. Schwarzenfeld: a. W. 145, 244.

¹² J. Lindeboom: a. W. 4, 9, 15, 17; I. Szathmári: A magyar irodalmi nyelv kialakulásának első szakasza és a nemzetté fejlődés. In: Az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Évkönyve. Budapest 1966. Ders.: A nemzeti ideológia multja és jelene. Salgótarján 1966. 45 f., 53.

¹³ J. Lindeboom: a. W. 24–25; W. J. Kooiman: Ein neues Lied wir heben an. (In: Reformation in Europa. a. W.) 248; E. Bursche: Az evangélikus egyház Lengyelországban (In: Magyarország és Lengyelország. Red. von K. Huszár Budapest – Warszawa 1936.) 179; K. Lepšy: La Renaissance en Pologne et ses liaisons internationales. Warszawa o. J. (1962 ?) 10; A. Starke: Im Kampf um Glaubenseinheit (In: Reformation in Europa. a. W.) 177.

¹⁴ L. Mátrai: Régi magyar filozófusok. XV–XVII. század. Budapest 1961. VIII. 16; L. Mátrai: Bemerkungen über ideologische Kontrasterscheinungen. (In: La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie. 1450–1650. Budapest 1963. 273; Gy. Szabó: Szabadgondolkodó társadalmi rétegek a török alatti Pécsen és Baranyában. (In: A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve. 1964. Pécs 1965.) 244–245, 248–251; vgl. F. C. Church: a. W. 24., 41. 1.

¹⁵ J. Huizinga: a. W. 212, 229; M. Mann Phillips: a. W. 211–213; J. Lindeboom: a. W. 24.